

# ESPÍRITU SANTO Y AUTONOMÍA MORAL

## Análisis del pensamiento de Franz Böckle

FRANCISCO JOSÉ MARÍN-PORGUERES

«Gracia quiere decir que Dios se manifiesta y se comunica a sí mismo, y que de esta forma hace al hombre partícipe de su vida divina. El espíritu de Jesucristo y del Padre toma posesión del hombre, y mediante el espíritu también toman posesión el Padre y Jesucristo. De esta forma maravillosa, el Dios trino puede habitar en el hombre; y por tanto el hombre debe estar dispuesto a lo que Dios mismo realiza con su propia llegada al hombre. El Dios misericordioso realiza algo en el hombre, lo transforma en lo íntimo, lo distingue, ilumina y reaviva su corazón y da nueva capacidad a sus fuerzas espirituales para darse a Dios con fe y amor»<sup>1</sup>.

Con estas palabras sintetiza el moralista Franz Böckle la acción del Espíritu Santo, sintonizando así con la orientación pneumatológica a la que aspira toda la Teología Moral. ¿Qué alcance tiene esa neta declaración de principios? ¿qué papel se le reconoce concretamente al Espíritu Santo en su síntesis ética-teología? ¿consigue el profesor de Bonn dar plena cabida en su planteamiento a cuanto reclama una presentación pneumatológica de la moral? Tales son las preguntas a las que aspiramos contestar; para ello comenzamos viendo cómo entiende Böckle la relación gracia-naturaleza, pasando después a analizar sus ideas sobre la moral autónoma y, finalmente, las perspectivas directamente pneumatológicas.

### 1. NATURALEZA Y GRACIA

El hombre, por ser persona, se contrapone en su naturaleza (en el *actus primus* de su constitución ontológica) a todas las cosas y seres naturales que simplemente «están ahí». El hombre es en su naturaleza

1. BÖCKLE, F., *I concetti fondamentali della morale*, Queriniana, Brescia 1968, p. 33.

una realidad abierta interiormente y encomendada a sí misma; en suma —concluye Böckle— la naturaleza humana tiene una determinación ontológico-trascendental. «En su libertad trascendental, el hombre está remitido a algo que se halla fuera de él. En el ejercicio de la libertad finita se trasciende a sí mismo. La meta global de su libertad es la libertad perfecta. En su autorrealización, el hombre no sólo está sometido a un “tener que” fáctico (por más que tenga que decidirse inevitablemente), sino que está afectado originariamente por un “deber” incondicional. La naturaleza humana se define, pues, por la comunicación con el Absoluto»<sup>2</sup>.

Pero esta libertad sitúa también al hombre ante sí mismo y ante el resto de los hombres. Por esto, afirma Böckle, «la autorrealización de la naturaleza humana no puede menos de objetivarse histórica y socialmente como *cultura*. Esa objetivación lleva siempre a preguntar qué puede considerarse “absolutamente verdadero” y “absolutamente bueno”. Tal pregunta permite al hombre llegar a una conciencia más profunda de su referencia trascendental»<sup>3</sup>. Desde este punto de vista, según Böckle, la ordenación del hombre a Dios forma parte de la constitución histórica original del hombre como su «existencial», que él, siguiendo a Rahner, denomina «existencial sobrenatural». Este existencial sobrenatural hay que entenderlo desde Heidegger, es decir, como condición de posibilidad del ser del hombre.

Si esto es así, se plantea agudamente el problema de las relaciones entre naturaleza y gracia. Es decir, ¿cómo resulta posible que el hombre esté constitutivamente ordenado a algo que tiene necesariamente carácter de don puro?, o también ¿cómo es posible que el hombre que no está en gracia (gracia que es constitutiva de su ser hombre) siga siendo hombre? La solución a esta dicotomía, añade Böckle, se ha querido resolver por algunos autores distinguiendo en el hombre una naturaleza histórico-salvífica por un lado y, por otro, el concepto abstracto de naturaleza pura, es decir, una constitución básica del hombre que es preciso presuponer para concebir la gracia como puro don gratuito. Böckle rechaza ese planteamiento y aspira a resolver la cuestión del natural-sobrenatural por otra vía, afirmando que «la naturaleza humana existente todavía en el pecador y susceptible de salvación no es el resto que se libró por sí mismo del golpe del pecado, sino el comienzo de la salvación que, por pura gracia, Dios restablece constantemente en Cristo contra el pecado y su tendencia a destruir todo»<sup>4</sup>. Por tanto, en todo hombre está actuando la gracia (constitutiva de su ser hombre)

2. BÖCKLE, F., *Moral fundamental*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, p. 230.

3. *Ibidem*, p. 231.

4. *Ibidem*, p. 232.

aunque éste no sea consciente de ello (planteamiento similar al de la noción de «cristiano anónimo» sostenida por Rahner). Esto lleva consigo que, a la hora de establecer cómo se alcanza el conocimiento de una naturaleza humana universal, se afirme que «sólo mediante una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de una autorrealización libre se descubre lo que pertenece incondicionalmente al hombre como ser moral. Sólo así puede el hombre tener conciencia refleja de su referencia trascendental o del hecho de que, con la corporalidad y la historicidad, se ha puesto su destino en sus manos»<sup>5</sup>.

De esta forma, la gracia —la acción de Dios en el hombre y la respuesta del hombre a Dios— se sitúa en el plano trascendental del ser personal del hombre. La gracia es un existencial sobrenatural que lleva al hombre a ser consciente de su dependencia respecto de Dios, entendida según la categoría de la autonomía teónoma, es decir: sabedor de que su dependencia de Dios es la condición de posibilidad y el fundamento de su autonomía, el hombre se sabe, con la ayuda de la gracia, requerido por Dios a ordenar racional y autónomamente el mundo.

Situada en el orden trascendental, la gracia —y este es un punto decisivo— deja plena autonomía al hombre en lo referente a la determinación de los contenidos de su acción. Un ejemplo de este planteamiento lo encontramos en los textos en que Böckle habla de la fundamentación de las normas morales en la Sagrada Escritura. Resulta por eso oportuno reproducir unas palabras suyas, a pesar de lo extenso de la cita, pues resumen muy bien lo que estoy intentando mostrar: «Las normas morales que aparecen en los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo son fruto de un proceso histórico. En él influyeron diversos factores. El *ethos* tribal originario, el desarrollo sociopolítico, el entorno cultural y las creencias religiosas de todo tipo. Aunque este proceso se presente a los ojos de la fe como historia de la salvación, como historia de Dios con su pueblo elegido, está claro que Dios destinó al hombre a ser sujeto activo de esta historia. La fe no quita al hombre su responsabilidad en la organización de la convivencia humana, sino que le faculta y le da capacidad para ello. Gracias a la fe, el hombre dispone de un contexto más amplio para tomar conciencia de sí y del mundo que le rodea. Sabe de su origen y conoce la meta a que está destinado. Comprende, además, que el dualismo entre autonomía y heteronomía sólo puede ser superado cuando la heteronomía salvaguarda la autonomía, cuando el Espíritu de Dios interpela al hombre y le concede como don la libertad: en una autonomía teónoma del hombre. En el marco de esta concepción tiene que configurar el hombre la realidad; para

5. *Ibidem*, p. 233.

ello cuenta con una creciente experiencia humana y una reflexión racional. Así, las normas concretas de la ética bíblica son también producto de la historia, elaborado y promulgado por hombres creyentes para hacer llevadera la existencia y conferirle un sentido. Tales normas no rebasan en sus contenidos materiales el horizonte de comprensión del hombre. En este sentido no tienen nada de misterioso o exclusivo»<sup>6</sup>.

De esto se puede deducir que, tanto la fe como la gracia —entendida como existencial sobrenatural constitutivo del ser personal del hombre— influyen fuertemente en el actuar moral, si bien no en el plano de los contenidos o, al menos, no directamente. Antes de seguir, me parece importante subrayar una serie de afirmaciones de la cita anterior con respecto al influjo de la fe en el actuar moral del hombre. Según Böckle:

1. El hombre, todo hombre, toma conciencia de sí mismo y del mundo que le rodea, en su existencia concreta;
2. La fe no determina los contenidos de la ética, sino que respeta y asume el autónomo juicio de la razón;
3. Gracias a la fe, el hombre comprende que el dualismo autonomía-heteronomía se supera sólo cuando la heteronomía salvaguarda la autonomía.

El Espíritu Santo, actuando en el ser humano, concede al hombre el don de la libertad, y por tanto la conciencia de su autonomía teónoma, a la par que lo interpela para responder con responsabilidad al don que recibe.

## 2. LA MORAL AUTÓNOMA

A fin de mostrar más claramente el sentido de algunas afirmaciones realizadas y para captar así su alcance, creo que es necesario hacer una exposición más detenida, aunque general y esquemática, de las líneas maestras de la moral autónoma tal y como Böckle la propone, pues sólo así se entenderá el papel que juega, en dicha moral, el Espíritu Santo.

La característica principal de la antropología de la que parte Böckle, consiste —como ya se ha dicho— en la separación, en el hombre, de un plano trascendental —en el que se encuentra la persona con su racionalidad— y un plano categorial, en donde encontramos la naturaleza —lo que nos es dado, lo que es independiente del actuar libre del hombre—. Concibe de hecho al hombre como una persona encar-

6. *Ibidem*, p. 225.

nada, con la tarea de realizarse en un mundo que le es dado. El existir del hombre no será otra cosa que la autorrealización de la persona, trascendental, a través de lo categorial.

Una vez establecidos esos dos planos en el existir del hombre, Böckle distingue un *ethos* salvífico de un *ethos* mundano, situando el primero en el plano trascendental y el segundo en el categorial. El hombre es un ser autónomo que está llamado a realizarse en su existir histórico; un ser que se sabe finito, inserto en una naturaleza, y a la vez llamado a trascender esa misma naturaleza y a dominarla (ordenarla). Está pues referido a Dios pero de manera que esa referencia respeta la autonomía que posee en su existir histórico, a la par que da razón de la trascendencia a la que el hombre se siente llamado.

Dando un paso en esta línea, Böckle sostiene que, siendo el mundo tarea del hombre, Dios no interviene directamente en el plano de los contenidos de la acción, pues esto estaría en contra de la autonomía del hombre, sino sólo a través de la autónoma conciencia humana. En suma, y esta es la idea central a la que quería llegar, las relaciones del hombre con Dios se mueven en el plano trascendental, y no intervienen —en un primer momento— en la ordenación del mundo, que es tarea del hombre. Este es el fundamento de la distinción, ya mencionada, entre un *ethos* salvífico —nuestra relación con Dios—, y un *ethos* mundano —nuestra relación con la naturaleza, con el mundo contingente—.

Todo eso supuesto, la primera cuestión a la hora de plantear una ética acabada, a la que Böckle aspira, es la de alcanzar una fundamentación del deber en la que se supere toda oposición entre la libertad de Dios y la libertad del hombre. Para esto crea Böckle una nueva categoría teológica, la autonomía teónoma. Qué sea la autonomía teónoma se puede explicar, a grandes rasgos, de la siguiente forma: el hombre, creado por Dios, se encuentra requerido por Dios a disponer de sí mismo en el mundo, con autonomía, para realizarse en su existir histórico; la autonomía humana, y con ella el deber, se fundamenta pues en la teonomía, referencia a Dios, que además es su razón de posibilidad. Con palabras un tanto simplificadoras, Dios al crear al hombre viene a decirle: tienes total autonomía para realizarte en tu existir en el mundo, pero debes saber que soy yo el que te da esa autonomía y que respondes ante mí. Bien entendido que afirmar que la elaboración de una ética normativa es una tarea autónoma del hombre, no quiere decir que dependa de la arbitrariedad de éste, pues en su elaboración debe intervenir siempre la razón recta, la valoración racional de la realidad.

La segunda cuestión, paralela a la anterior, es la de la libertad. En coherencia con lo anterior, la separación en el hombre de un plano categorial, le lleva a distinguir entre una libertad de elección —a nivel

categorial— y una libertad trascendental que debe estar abierta a la libertad perfecta (Dios).

Consecuencia de esto será su concepción acerca del pecado. Si la acción realmente libre es la trascendental —cuando la persona es capaz de disponer totalmente de sí misma—, cabe entonces definir el pecado como un mal uso de la libertad trascendental. Esa libertad trascendental es lo que Böckle llama opción fundamental. Böckle considera el pecado como una opción fundamental de no apertura a Dios. Por tanto, el pecado propiamente hablando, se da solamente a nivel trascendental, y se identifica con el pecado contra el Espíritu Santo. En cambio, una opción fundamental abierta a la llamada de Dios, a la libertad perfecta —que es su fundamento—, se identifica con la fe, y en concreto con la *fides qua*, viéndola así a la vez como don y respuesta a la vocación divina.

¿Qué repercusión tiene todo lo anterior a nivel categorial, en el concreto existir histórico del hombre? A decir verdad, para Böckle, en el existir histórico, no podemos determinar nuestra opción fundamental, pues ésta es atemática. Sólo podemos percibir nuestra libertad de elección que, por depender de lo categorial, no lleva consigo un compromiso de la totalidad de la persona en cuanto tal. La libertad trascendental se manifiesta a través de la de elección, pero no se identifica con ella. En otras palabras, desde esta perspectiva, según Böckle no se puede hablar propiamente de pecado en el existir histórico del hombre, pues en él la persona no se compromete en su totalidad: la libertad de elección no es expresión perfecta de la libertad trascendental, sino que en parte la oculta. Habrá, pues, elecciones a nivel categorial que sean manifestación de una opción fundamental de pecado, pero de ello no podemos tener una seguridad plena.

### 3. ESPÍRITU SANTO Y EXISTENCIA MORAL

«La victoriosidad escatológica de la gracia del Espíritu de Pentecostés —escribió Rahner en uno de sus ensayos— se manifiesta precisamente en la aceptación radical de la responsabilidad, a vida o muerte, de la libertad propia de la criatura... los que se declaran a favor de esta gracia verdaderamente y no sólo de palabras, son al mismo tiempo los hombres que todo lo hacen como si dependiese sólo de ellos y al mismo tiempo saben confiadamente que si hacen de esa manera lo que les compete, se producirá indefectiblemente el triunfo de la gracia que viene de arriba»<sup>7</sup>.

7. RAHNER, K., *Escritos de teología*, vol. VII, Taurus, Madrid 1969, p. 215.

En este marco es en el que Böckle resuelve la cuestión de la gracia y de la acción del Espíritu Santo afirmando que el plano trascendental —el *ethos* salvífico—, aporta una plenitud de significado para el actuar moral del hombre. En este sentido, el cristiano, a diferencia del no creyente, es consciente de esta plenitud de sentido y puede por tanto tener una opción fundamental en su vida de apertura a Dios y de solicitud por el requerimiento divino de ordenar autónoma y racionalmente —de forma responsable, dirá Böckle— el mundo a él encomendado.

En resumen y expresado en términos pneumatológicos:

1. La naturaleza humana se define por su autocomunicación con el absoluto; esta comunicación de Dios al hombre no es otra cosa que la acción del Espíritu Santo.
2. El Espíritu Santo, comunicación de Dios al hombre, concede al hombre el don de la libertad, y le interpela para responder con responsabilidad a este don, desvelando ante el cristiano un horizonte escatológico que representa la plenitud de sentido para el actuar moral.
3. La plenitud moral se alcanza en la respuesta responsable al don de la libertad; el pecado consiste, radicalmente, en una opción fundamental de no aceptación o rechazo del don del Espíritu Santo, que se da a nivel trascendental, y que Böckle identifica con el pecado contra el Espíritu Santo.
4. Las decisiones y acciones concretas, que presuponen la orientación radical de la persona —y en ese sentido la autodeterminación bajo la acción del Espíritu—, pero que nunca la expresan con plenitud, son determinadas, en cuanto a su contenido específico, por el *ethos* mundano, es decir, por la reflexión racional.

Böckle aspira, como la síntesis recién realizada manifiesta, a anclar la vida moral en la perspectiva que abre la fe y más concretamente en la acción del Espíritu, superando así la separación entre moral y espiritualidad presente en descripciones y planteamientos de generaciones anteriores.

Hay al respecto en su obra observaciones y propuestas válidas, pero su intento queda, a nuestro juicio, hondamente dañado por la rígida separación establecida entre lo trascendental y lo categorial, entre el *ethos* cristiano y el *ethos* mundano.

El hombre decide, en Böckle, bajo la acción del Espíritu Santo, pero al estar la forma concreta de su acción determinada por entero por lo mundano, la referencia al Espíritu acaba por resultar genérica y difuminarse. Y esto se agrava si tenemos en cuenta su modo de entender la opción fundamental, es decir, su comprensión de la opción

como una opción que, situada a nivel trascendental, no se expresa, o se expresa muy limitadamente, en las decisiones categoriales.

En este sentido el estudio de la posición de Böckle confirma a nuestro juicio el diagnóstico de la *Veritatis Splendor* cuando señala que el reconocimiento de los absolutos morales constituye la piedra de toque de la autenticidad ética. Es cuando el hombre se ve enfrentado en lo concreto del acontecer histórico con comportamientos respecto a los que se decide su *sí* o su *no* a Dios, cuando la vida moral se concibe —y se vive— como vida íntegra, como vida en la que la llamada del Espíritu adquiere forma y en la que nuestra respuesta a su invitación toma plenitud de cuerpo y de sentido.